

## Inculturación y diálogo interreligioso a la luz de la espiritualidad ignaciana

Manuel M. Marzal, sj

---

### Introducción

Confieso que sentí cierta resistencia a la amable invitación de presentar esta ponencia. La razón de tal resistencia era doble. Por una parte, no conozco la espiritualidad ignaciana más que el jesuita promedio, que hace todos los años sus ejercicios y trata de ser fiel a las constituciones, y nunca he tenido la experiencia de dar los ejercicios a ejercitantes de otra tradición cultural o religiosa. Por otra parte, aunque, como antropólogo de la religión, he debido analizar el problema de la inculturación, mi campo de análisis se ha limitado al mundo latinoamericano, donde hubo más sincretismo que inculturación y donde nunca hubo mucho diálogo interreligioso, ni tampoco ahora debido a la negación del ecumenismo propia de las sectas y de los nuevos movimientos religiosos. Con todo, se me dijo que podía contribuir, al menos, con un planteamiento del tema pensado desde Latinoamérica que fuera punto de partida de los aportes y análisis del grupo. Esto es lo que voy a intentar.

Para plantear el tema, comienzo para recordar el sentido que doy a los términos. Tomo *espiritualidad ignaciana* en el sentido restringido de la que se manifiesta en los ejercicios. Entiendo por *inculturación* el proceso por el cual el mensaje eterno y universal de Jesús, dirigido a los hombres de todos los tiempos y de todas las culturas, debe expresarse en las formas culturales propias de dichos hombres. Como se ve, mi definición es muy similar a la del *Documento de trabajo sobre la inculturación*, preparado por un grupo de expertos jesuitas y remitido a toda la Compañía con una carta del P. Arrupe en 1978. Entiendo por diálogo interreligioso la actitud expresada por el Concilio Vaticano II en su *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas*, en la que ésta “exhorta a sus hijos a que con prudencia y caridad, mediante el diálogo y la colaboración con los adeptos de otras religiones, dando testimonio de la fe y la vida cristiana, reconozcan, guarden y promuevan aquellos bienes espirituales y morales, así como los valores socio-culturales, que en ellos existen” (n.2).

La ponencia tendrá tres partes. En la primera, haré una reflexión general sobre la inculturación del evangelio, y en las dos restantes, trataré de responder a dos preguntas complementarias que debe hacerse la Compañía hoy: ¿Cómo *dar los ejercicios* inculturados, tanto a personas que viven su catolicismo dentro de las distintas “espiritualidades” que conviven en una Iglesia cada vez más pluralista, como a personas de diferentes tradiciones religiosas en un mundo que es cada vez más consciente de su pluralidad religiosa y que exige el diálogo y el respeto mutuo? y ¿cómo *apoyar la inculturación de la fe y el diálogo interreligioso*, motivados y guiados por los ejercicios?.

## 1. La inculturación del evangelio

Es sabido que el evangelio es la revelación de Dios en Jesucristo, que descubre a la humanidad, no sólo al verdadero Dios, sino también al verdadero hombre. Pero en esta revelación del hombre, no se nos descubre un modelo de sociedad, ni un modelo de cultura, sino un modelo de hombre (como persona, libre, solidario, abierto a la trascendencia, criatura e hijo de Dios, etc.) y tal descubrimiento se constituye en crítica y en utopía de todas las culturas concretas. De acuerdo a esto, inculturar el evangelio es hacer que “el Dios que se revela” sea cada vez más transparente y comprensible a los hombres de las sociedades concretas y que el modelo de “verdadero huma-

nismo" se haga más real en las estructuras sociales y culturales de la humanidad.

Pero es sabido que la evangelización inculturada ha sido poco practicada en las misiones, no sólo en las formulaciones dogmáticas o éticas presentadas por la Iglesia, sino incluso en sus prácticas rituales y en su organización. Sin embargo, la necesidad de inculturar el evangelio apareció pronto en el horizonte de la naciente Iglesia, al emprender ésta la misión que le confió Jesús de "evangelizar a todos los hombres y a todas las culturas" (Mt 28, 19). Por eso, ya el concilio de Jerusalén y la carta de Pablo a los gálatas contra los judaizantes, cuando la Iglesia iniciaba su predicación en el mundo greco-romano, nos ofrecen las grandes pautas de la evangelización inculturada. Sin embargo, la expansión de la Iglesia entre los dos grandes núcleos de pueblos, que forman todavía hoy la inmensa mayoría del mundo católico, los pueblos bárbaros de Europa y los pueblos autóctonos de América, se hizo, por diferentes razones, olvidando los principios de la evangelización inculturada. Y eso, a pesar del sabio consejo del papa San Gregorio al evangelizador de Inglaterra, San Agustín de Canterbury ("no destruir los templos de ídolos, sino sólo sus ídolos, transformar sus fiestas paganas en fiestas en honor de los santos"), consejo que hará suyo el jesuita José de Acosta (1954:502) en su *De procuranda indorum salute* (1588), que es uno de los libros que influyó más en la evangelización hispanoamericana.

Mucho más fieles a la evangelización inculturada fueron las conocidas experiencias de los jesuitas Mateo Ricci en China y Roberto de Nobili en la India, aunque los conflictos intraeclesiales y la prohibición pontificia de los ritos chinos y malabares hicieron que tampoco en Asia se fuera demasiado lejos. En realidad sólo en el Vaticano II se aceptó oficialmente la evangelización inculturada, pues, como se lee en la *Constitución sobre liturgia*:

"La Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia; por el contrario, respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos. Estudia con simpatía y, si puede, conserva íntegro lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no está indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aun a veces lo acepta en la misma liturgia, con tal de que se pueda armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico" (SC no. 37).

Sin embargo, este cambio en el magisterio de la Iglesia todavía no ha dado frutos prácticos. Limitándome al mundo latinoamericano, que es el único que conozco, me parece que la brecha que hay entre las lúcidas orientaciones de los obispos en Medellín y Puebla sobre inculturación litúrgica, por ejemplo, y las modestas realizaciones de las Iglesias locales se debe a la falta de aterrizaje. En efecto, hoy se sigue hablando mucho de inculturación y se espera, quizás excesivamente, del aporte analítico de las ciencias sociales para describir las matrices culturales y las actitudes y prácticas religiosas de las culturas. Pero, lo realmente necesario es, por una parte, montar experiencias bien preparadas de diálogo sistemático y prolongado entre los agentes de pastoral conocedores de la cultura en cuestión y los miembros de la misma para buscar juntos los modos de expresión cultural del “*depositum fidei*” y, por otra parte, trazar normas y pautas, basadas en esas experiencias, que sean llevadas a la práctica durante un tiempo significativo por las Iglesias locales, pues la liturgia es no sólo expresión de una cultura, sino también creadora de la misma.

Sin embargo, la inculturación que no hicieron los agentes pastorales, por sus condicionamientos teológicos o disciplinares, la hizo con frecuencia el pueblo. Es sabido que, a lo largo y ancho del continente y, sobre todo, en las regiones donde se establecieron altas culturas, como los Andes o Mesoamérica, los indios conservaron ciertas creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de sus propias religiones o reinterpretaron las del catolicismo ibérico, para salvar su propio patrimonio religioso o para hacer más comprensible el catolicismo desde sus propias categorías religiosas. Por eso, el sincretismo puede ser considerado como la otra cara de la inculturación y puede servirnos de pista para emprenderla.

Un solo ejemplo. Al llegar los misioneros al Tawantinsuyu, los quechuas hacían el “pago a la Pachamama”, para agradecer a la Madre Tierra los frutos recibidos e implorar el éxito de la nueva siembra. Hoy, en vísperas del medio milenio de la evangelización, los quechuas siguen haciendo el pago y han resultado inútiles para erradicarlo los medios empleados por los misioneros, desde el simple convencimiento a las formas más o menos impositivas. Por eso, Juan Pablo II, en su mensaje a los campesinos andinos en Sacsawaman en 1985, les dijo: “vuestros antepasados, al pagar el tributo a la tierra (mama Pacha) no hacían sino reconocer la bondad de Dios y su presencia benefactora, que les concedía los alimentos por medio del terreno que cultivaban”, como invitando a sus oyentes quechuas a una reinterpretación cristiana del

viejo rito. Y un campesino puneño, al querer explicarme el significado del pago, me dijo un día: “la tierra es como una virgen santa (realidad sagrada) que le dijo a Dios: ‘yo voy a alimentar a tus hijos’”. Tales palabras significan que, para él, la Pachamama ha dejado de ser una divinidad autónoma y se ha convertido en un simple símbolo de la providencia de Dios, lo cual permite que se le rinda culto en la más ortodoxa interpretación de la fe.

Pero no hay que olvidar que la inculturación de la fe es un problema, no sólo de las grandes culturas y de las viejas etnias nacionales, cuyo renacimiento se hizo tan evidente con el derrumbe del socialismo en los países del este, sino también de las modernas mentalidades. Por eso, Michael Amaladoss, al analizar el diálogo de la fe con las culturas, selecciona cuatro situaciones típicas: culturas evolucionadas de Asia, “arraigadas en las grandes religiones”, “culturas religiosas populares” de Africa, “cultura moderna, científica y tecnológica” y “cultura de los pueblos oprimidos” (1978: 150-155). Y el Documento de la Compañía sobre la inculturación dice:

“La inculturación no actúa solamente para grupos étnicos. También hay que tener presentes los diversos niveles culturales, más allá de cualquier esquema geográfico. El mundo de la ciencia, por ejemplo: la Iglesia tiene que acercarse a él con un lenguaje cuidadosamente exacto e inteligible, muy distinto del que estaría indicado para una catequesis entre gente sencilla” (n. 10).

Esta complejidad explica el reciente énfasis del magisterio de la Iglesia sobre la evangelización de la cultura.

## 2. ¿Cómo incultural los ejercicios?

Los ejercicios son, por una parte, una *forma de inculturación del evangelio* que responde a una cultura concreta, y así, por ejemplo, la meditación del rey temporal solo es captable plenamente desde el mundo cultural de la España del siglo XVI. Pero, los ejercicios son, por otra parte, una *experiencia evangélica universalizable*, como lo es por ejemplo el carisma franciscano de pobreza, y como tal puede encarnarse en las diversas subculturas religiosas de la Iglesia. Tal encarnación es un viejo problema que estuvo siempre presente en la Compañía. Por eso, ésta trató de adaptar los ejercicios a los más diversos destinatarios, empezando por la adaptación a grupos frente a personas individuales, la adaptación a diferentes sectores sociales e incluso

la adaptación a otras tradiciones religiosas, como a ejercitantes no cristianos en ciertas misiones de Asia.

Pero, en la actualidad, se trata de promover una inculturación más plena y sistemática de los ejercicios, como exigencia tanto de la mayor conciencia que tiene la Iglesia actual sobre su diversidad y pluralismo como de su opción por la “evangelización de la cultura”. Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (1975), después de lamentar “la ruptura entre Evangelio y cultura” de la sociedad moderna como “el drama de nuestro tiempo”, dice que la evangelización de la cultura es:

“Alcanzar y transformar con la fuerza del evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación” (EN 19).

Por su parte, Juan Pablo II habla con mucha más insistencia de la evangelización de la cultura. No sólo por haber tenido, en sus frecuentes viajes apostólicos, la experiencia de la diversidad cultural, como no la tuvo antes ningún otro papa, sino porque la mediación cultural parece ser más importante para la evangelización que las mediaciones sociopolíticas y porque le relación evangelio-cultura parece ser más fecunda y menos conflictiva que la relación Iglesia-mundo analizada por el Vaticano II.

Retomando el tema de la inculturación de los ejercicios, ésta debe empezar por conocer profundamente las distintas subculturas religiosas o “espiritualidades” de la Iglesia latinoamericana. Dichas espiritualidades son el modo concreto de vivir la propia fe que tienen los distintos grupos de católicos. La Iglesia de América Latina tiene hoy plena conciencia de su pluralismo interno: además de la inmensa masa de católicos populares, hay carismáticos, comunidades cristianas alimentadas por la teología de la liberación, neocatecumenales, grupos de comunión y liberación y hasta grupos de orientación lefevriana. Aunque estos distintos grupos comparten un patrimonio religioso común (el credo, los mandamientos, los sacramentos y sacramentales, la autoridad y el magisterio del papa y los obispos), sin duda cada grupo opta por uno o más elementos del patrimonio común y reordena de algún modo los demás elementos, a partir de su opción. Así, estas espiritualidades no son arbitrarias, sino que tienen una lógica interna en torno a su *experiencia religiosa fundante*, que explica su peculiar configuración (Ruth Benedict 1934).

Dicha antropóloga sostenía que la cultura “tiende a ser integrada. Una cultura, como un individuo, es una pauta más o menos coherente de pensamiento y de acción”, por lo que “solamente podemos entender las formas que éstos (los rasgos extraños) adoptan, entendiendo primero las principales fuentes emocionales e intelectuales de una sociedad” (1967: 66). El análisis de cómo se configuran las espiritualidades católicas latinoamericanas en torno a sus respectivas fuentes emocionales e intelectuales, que yo he llamado experiencia religiosa fundante, es un punto de partida necesario para una inculturación de los ejercicios. A modo de ejemplo, voy a presentar la espiritualidad del catolicismo popular, aunque me referiré también a la espiritualidad liberadora por la enorme importancia que tiene hoy en la Iglesia de América Latina, aunque lo haré de forma más breve.

## 2.1. Ejercicios y catolicismo popular

Los católicos populares son aquellos que han recibido su fe como parte de su cultura en un continente evangelizado bajo un régimen de cristiandad. Aunque haya diferencias entre ellos, según vivan un catolicismo popular trasplantado, mestizo o sincrético, puede decirse que su experiencia religiosa fundante es la hierofanía del “santo”, que es la representación visible de Jesucristo, de la Virgen María o de algún santo del calendario. Efectivamente, en el mundo campesino y popular latinoamericano la gente aprende, desde los primeros años de su vida, que los “santos”, que se veneran en el templo o en la propia casa, están de alguna manera vivos, que escuchan las plegarias que se les hacen, que se alegran con las “fiestas” y con las “promesas” y que hacen “milagros” y que envían “castigos”. Tal socialización infantil suele concretarse en cada persona en un determinado “santo”, que puede ser el patrono del pueblo o uno de los Cristos y Vírgenes venerados en su región o en todo el país, a donde se suele acudir en “peregrinación”, y de cuyo “santo” la persona se convierte en “devoto”. Así esta constelación de siete términos --“devoto”, “santo”, “fiesta”, “promesa”, “peregrinación”, “milagro” y “castigo”-- constituyen las palabras *generadoras* del catolicismo popular, como se verá a continuación.

1. La *devoción* al “santo” es una forma de fe-confianza, por la que se establece una relación profunda entre éste y el devoto. Tal relación, aunque se origina por motivos culturales, porque el “santo” es el patrono del pueblo o por una tradición familiar, se hace cada vez más personal y emotiva, entraña

su cuota de misterio, porque el “santo” pertenece al mundo sagrado, pero es facilitada por el carácter visible y tangible del “santo” y alimentada por sus “milagros”.

2. En tal devoción, hay cierta reinterpretación del concepto de *santo* de la teología católica. Para ésta, los santos son los cristianos que por sus virtudes heroicas fueron canonizadas por la Iglesia y son objeto de culto público, como intercesores ante Dios y como modelos de conducta cristiana. En cambio, para el pueblo los *santos* son las representaciones visibles de dichos santos, de la Virgen María y del mismo Jesucristo, que son más venerados como intercesores de Dios que como modelos de vida, por el escaso conocimiento que se tiene de la vida real del “santo”. Pero, si éste no es un modelo de conducta en el sentido estricto, funciona como mito y así tiene un influjo muy grande en la vida cristiana del pueblo.

3. Pero el pueblo tampoco toma los *milagros* en su sentido teológico clásico de hechos que superan las leyes naturales y que sólo pueden atribuirse a una intervención especial de Dios, sino en el sentido más amplio de hechos que superan las posibilidades reales del devoto, con frecuencia muy limitadas, y que éste atribuye a la intervención del “santo”. Por eso, lo importante no es la objetividad del hecho considerado milagroso, sino la lectura religiosa del mismo que hace el devoto, que le permite descubrir la presencia numinosa del “santo”. Cada nuevo milagro robustece la fe del devoto y la fe robustecida facilita la multiplicación de los milagros.

4. Sin embargo, la devoción es alimentada, no sólo por los milagros del “santo”, sino también por sus *castigos*. Así, este deja de ser un simple bienhechor benévolo para convertirse en amigo exigente y celoso que no tolera la indiferencia o el olvido de parte de sus devotos. Tales *castigos* son la otra cara del milagro, sobre todo si son considerados justos por el devoto, y fortalecen la relación entre éste y el “santo”, mucho más que el silencio de Dios del mundo secularizado. A pesar de las interpretaciones de tipo masoquista que sobre estos castigos hacen ciertos estudios sicologizantes, sin duda el devoto popular prefiere que su santo castigue, porque el castigo, como el milagro y como el sueño revelador, prueban que el santo está vivo y que se preocupa de sus devotos.

5. La contraparte de los milagros y castigos del santo son las *promesas* del devoto. Estas, aunque pueden parecer interesadas, por estar muchas veces



asociadas a la previa obtención de los favores que se solicitan, sin embargo no tienen necesariamente una finalidad utilitaria, sino que expresan ante todo el carácter sagrado del compromiso del devoto, a semejanza de los votos religiosos en los institutos de vida consagrada. Tales promesas suelen estar relacionadas con el culto, como la peregrinación a un santuario, la recepción de los sacramentos o el ponerse un hábito, y suelen exigir un verdadero sacrificio al devoto.

6. Pero la forma más propia para expresar la devoción al santo es, sin duda, la *fiesta patronal*. Aunque ésta tiene la función religiosa de rendir culto al "santo", solicitando o agradeciendo sus milagros, cumple también en los pueblos otras funciones. Tales son las de integrar a los habitantes entre sí y con los muertos que celebraron la fiesta muchos años, promover socialmente a los que "pasan el cargo" como mayordomos o colaboran de alguna manera en la celebración, proporcionar un desahogo colectivo en la dura vida diaria y un cierto retorno al "tiempo inicial" en un mundo que parece haber conservado el sentido genuino de lo festivo. Algo similar sucede con la fiesta patronal que se celebra en los sectores urbanos populares. Por eso, puede decirse que la fiesta que, según la teología, es un simple sacramental que otorga la gracia de modo más marginal que los sacramentos, se convierte para el pueblo en un verdadero "sacramento popular", por el que Dios y los santos son celebrados y por el que el pueblo mantiene la dimensión religiosa de la existencia.

7. Algo parecido puede decirse de la *peregrinación*. A lo largo y ancho de la geografía latinoamericana, hay muchos lugares hierofánicos donde los "santos" se han manifestado y esa manifestación se recoge en un mito, que se transmite de generación en generación en la tradición oral. Tal hierofanía desencadena la piedad peregrinante del pueblo, que se reviste de todos los símbolos del lenguaje religioso popular, como milagros, castigos, promesas, hábitos, procesiones, ofrendas, cantos, danzas, penitencias corporales, llantos y emociones profundas.

Esta experiencia religiosa fundante de la devoción al "santo" sirve al pueblo de *lenguaje para su misma fe en Cristo*. A pesar de su escasa formación religiosa y de su práctica centrada en tal devoción a los santos, la mayoría de los católicos populares de América Latina deben ser considerados cristianos, porque aceptan que Jesús es el Hijo de Dios, que vino al mundo para salvar a los hombres. Pero esta fe en Cristo se expresa a través de la "devoción" a

los “santos” Cristos de los “milagros” y de las “fiestas”, con todas las características expuestas. Sin duda, tal mediación responde a lo que la mayoría del pueblo recibió en la primera evangelización y es perfectamente válida, aunque pueda y deba ser completada por otras mediaciones, como las de Cristo, que se manifiesta en el “libro” de la biblia, en los “pobres”, en los “sacramentos” o en el “magisterio” de la Iglesia.

Dicha experiencia religiosa fundante sirve también al pueblo de *lenguaje para su imagen de Dios*. En efecto, en el mundo popular latinoamericano el ateísmo apenas existe y la inmensa mayoría del pueblo cree en Dios, que es objeto de la mayor parte del culto oficial de la Iglesia y la raíz de la legitimidad del poder de los “santos”. Puede decirse que el Dios de la tradición bíblica ha sido reinterpretado por el pueblo, a partir de su devoción a los “santos”, y se ha convertido en el “Dios del aquí y del ahora”. Y así se cree en Dios, sobre todo, porque ayuda; se siente a Dios cercano, especialmente en las pruebas y en ciertos sueños, que son considerados revelaciones; y se piensa que Dios premia y castiga ya en la vida presente, sin que haya verdadera preocupación por la sanción eterna, en la que muchos no parecen creer demasiado.

Finalmente, dicha experiencia religiosa fundante sirve también al pueblo de *lenguaje para su percepción de la Iglesia*. Aquí también puede hablarse de una reinterpretación de la Iglesia, a partir de la experiencia histórica del pueblo latinoamericano, que recibió de los misioneros, sobre todo, la Iglesia del culto, encarnada en las estructuras de la nueva cultura. Una Iglesia que trajo los “santos” y las “cofradías”, que construyó enormes templos para el culto y que está atendida por los sacerdotes, que son los hombres del culto. No es posible profundizar más el análisis, pero parece claro que el pueblo percibe a la Iglesia como una institución, cuya finalidad fundamental es el culto.

Así he trazado detenidamente el panorama de una primera espiritualidad en la que los ejercicios deben inculturarse. Esto tiene dificultades adicionales importantes, como por ejemplo la escasa preparación del católico latinoamericano promedio para hacer los ejercicios con la exigencia de reflexión sistemática señalada por San Ignacio. Recuérdese la anotación 18 donde se dice que “no se den a quien es rudo y de poca complisión cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse de ellas”. Sin embargo, es un reto inculturar los ejercicios en el catolicismo popular y sé de jesuitas que encontraron gran receptividad a los ejercicios entre campesinos y habitantes de

parroquias suburbanas marginales. Si la mayoría de los católicos populares viven una espiritualidad así, los ejercicios tienen que partir de ella, aunque éstos induzcan nuevos enfoques y dinamismos que acabarán transformándola, al menos en parte. Aunque no tengo experiencia personal de tales ejercicios a católicos populares, quiero señalar pistas de inculturación a modo de ejemplo:

a) *principio y fundamento*. Se ha de partir, sobre todo en el mundo campesino más tradicional, de la experiencia del mundo como “cosmos”, como realidad ordenada y numinosa, donde todo está determinado previamente por Dios. El ser humano, para manejar esta realidad, debe custodiar el orden y aceptar las decisiones del “Misterio tremendo y fascinante”, que se presenta también como destino. En ese mundo, Dios se manifiesta inmediatamente, tanto en la naturaleza como en la historia cotidiana y así hay frecuentes “hierofanías”; la misma Madre Tierra, llamada por los andinos Pachamama, se convierte en una hierofanía como depositaria del poder de la fertilidad. Además, Dios premia y castiga ya en la vida presente, al atribuírsele el éxito de las actividades y desgracias de la naturaleza y a veces la misma pobreza.

Ese Dios se experimenta también como cercano, porque se hace presente en las situaciones límites y porque se comunica a los seres humanos por medio de sueños, que son considerados revelaciones. Tal cercanía se complementa con la del “santo” o imagen, que hace más fácil la relación religiosa y que inserta ésta en la misma estructura social de los pueblos por medio de las fiestas. Es innegable que esta visión cósmica del Dios del “aquí y del ahora” que vive el católico popular debe ser completada por la visión histórica del Dios de la revelación que llama a la salvación en el tiempo y en la eternidad.

b) *primera semana*. El católico popular tiene una vivencia profunda del pecado y del castigo. Este, como se vio, conserva el carácter numinoso del milagro y su aceptación no tiene ese significado masoquista que le dan ciertos estudiosos, sino que revela el reconocimiento de la ruptura de la relación con Dios y los “santos”, que no son vengativos, sino amigos exigentes y celosos que se sirven de los “castigos” para conservar su relación con los devotos.

c) *la experiencia de Jesús en la 2ª, 3ª y 4ª semanas*. A veces se dice que el católico popular es poco cristiano porque Cristo no es el centro de su vivencia religiosa. Tal afirmación es muchas veces cierta, pero otras muchas no lo es.

La mayoría de los católicos populares saben que Cristo es el Hijo de Dios que vino a la tierra para morir en la cruz por la salvación de los hombres y no pocos de ellos mantienen con El una verdadera relación personal por medio de un determinado “santo” Cristo. Este parece estar tan vivo, para el devoto popular, como el Cristo histórico del evangelio, porque sigue haciendo “milagros”. Y la relación personal expresa confianza, pues el devoto sabe que puede contar con su santo Cristo en las situaciones límites, y entrega, porque el devoto manifiesta su generosidad de muchas maneras, pero sobre todo en el culto y en los sacrificios. Esta relación entre devoto y Cristo está teñida muchas veces de una emoción y ternura, bastante similar a la que se lee en las biografías de ciertos santos.

## 2.2. Ejercicios y liberación

Voy a tocar otra espiritualidad latinoamericana en la que deben inculturarse los ejercicios. Me refiero a la de las comunidades de base, que suelen ser consideradas como uno de los rasgos más típicos del actual catolicismo de América Latina. La Conferencia Episcopal de Medellín las calificó como “primero y fundamental grupo eclesial” y las define como “comunidad local o ambiental que corresponde a una realidad de un grupo homogéneo y que tiene una dimensión tal, que permite el trato personal-fraterno en sus miembros” (*Pastoral de conjunto*, 3.1.1.). Las comunidades, que se inspiran en la teología de la liberación y que son un crisol de dicha teología, se alimentan de la reflexión bíblica y, a la luz de ella, se comprometen con la transformación de la realidad social. Aunque estas comunidades han tenido desigual difusión en las Iglesias locales del continente y aunque algunas de ellas fueron instrumentalizadas por ideologías de izquierda, lo que obligó a ciertas clarificaciones de Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* y de Juan Pablo II en el discurso inaugural de la Conferencia de Puebla, pueden considerarse uno de los hechos más prometedores de la Iglesia de América Latina de hoy.

La mayoría de estas comunidades han desarrollado una espiritualidad, cuya *experiencia religiosa fundante* es la hierofanía, no del “santo”, como en los católicos populares, sino del “pobre”. En su reflexión bíblica, las comunidades descubren a Dios, que conduce la “historia de la salvación” y lleva al pueblo a través del desierto del éxodo a la tierra prometida, y descubren al “pobre” que, por su falta de poder humano, es el predilecto de Dios. Tal reflexión debe

traducirse en un compromiso con el cambio social en favor de los pobres, a los que a veces se mitifica un tanto.

Esta experiencia religiosa fundante del “pobre” tiñe también la visión de Dios, de Cristo y de la Iglesia en las comunidades. El Dios del “aquí y del ahora” de los católicos populares se transforma en el “Dios de la vida”, que quiere que todos vivan plenamente, pero especialmente los pobres que están marginados por unas estructuras de pecado. El “santo” Cristo de los “milagros” y de las “fiestas” de los católicos populares se transforma en el Cristo histórico del “libro” del evangelio, que no es sólo intercesor, sino también modelo de vida; este Cristo es el Hijo de Dios hecho hombre, que vivió como pobre, tuvo compasión de todos sin discriminaciones y supo comprometerse en la lucha por la liberación de los pobres hasta morir en una cruz. Finalmente, la Iglesia de los “santos”, de las “cofradías” y de los grandes “templos” de los católicos populares se transforma en la Iglesia “que ha optado por los pobres”, cuyos sacerdotes han perdido solemnidad litúrgica, capacidad de construir templos y poder de beneficiencia, pero han aprendido a vivir en los barrios marginales acompañando a los pobres en sus carencias y en sus luchas.

Esta inculturación de los ejercicios en la espiritualidad de las comunidades tiene ya bastante camino recorrido en el continente. No sólo en beneficio de ciertas comunidades de base de sectores populares, sino también de grupos de religiosas o laicos que han hecho una clara opción por los pobres. La razón de ello es, no sólo la mayor reflexión sistemática de las mismas comunidades populares, sino la reinterpretación de sus ejercicios periódicos desde su nueva espiritualidad basada en los pobres, hecha por los mismos jesuitas, religiosas y laicos comprometidos promotores de tales comunidades. Entre los distintos textos de tal relectura de los ejercicios en esta perspectiva está el de Ricardo Antoncich, *Ejercicios y liberación del hombre* (1982).

### 2.3. Ejercicios y otras tradiciones religiosas

Estando circunscrita esta ponencia al continente latinoamericano, es cierto que la gran tradición religiosa es la cristiana. Pero, para completar el cuadro de inculturación de los ejercicios, habría que referirse también a las tradiciones autóctonas persistentes y a las tradiciones africanas o asiáticas, sin olvidar al respecto la distinción de Amaladoss entre “culturas asiáticas arraigadas en las grandes religiones” y “culturas religiosas populares africanas”.

Empezando por las religiones americanas persistentes, será útil recordar que la Compañía apostó por la cristianización profunda del indio. José de Acosta, al comienzo del *De procuranda indorum salute* (1588), refuta a los que desconfiaban de la verdadera cristianización de los indios después de casi un siglo de evangelización y atribuye el fracaso relativo a la falta de virtud y celo de muchos misioneros, al empleo de métodos inadecuados y a la violencia colonial. Pero él creía en la posibilidad de la verdadera conversión de los indios y por eso escribió su tratado, aun siendo consciente de que los jesuitas, por ser la última gran orden religiosa llegada al continente durante el reparto misional, se consagró a evangelizar a los indios de menor desarrollo cultural. Recuérdese al respecto que, en el prólogo del *De procuranda*, Acosta rechaza el “error vulgar” de considerar a todos los indios como homogéneos y construyó una tipología de indios: las altas culturas asiáticas (India, China y Japón), las altas culturas americanas (México y Perú) y todos los demás indios americanos; fue en este tercer grupo, donde los jesuitas de las tres potencias coloniales establecieron sus diez grandes misiones, haciendo una verdadera “opción por los pobres”.

Parece que los misioneros no dieron los ejercicios espirituales a los indios. Voy a limitarme al Paraguay donde, como es sabido, se logró una buena Evangelización. José Cardiel, uno de los misioneros que ya en su exilio italiano siguió escribiendo sobre su experiencia de casi cuarenta años en la antigua provincia del Paraguay, describe detalladamente la vida religiosa de las reducciones, sin hacer ninguna alusión a los ejercicios; más aún, cuando describe la ceremonia colectiva del matrimonio, dice de paso que, al dar las gracias por la comunión, un indio recita en voz alta una oración y los demás responden, pues “de otra suerte el indio estaría allí sin saber qué hacerse. No son capaces de la oración mental, como nosotros cuando muchachos, sino de la vocal y de decir lo que dictan”. Sin embargo, en todos los pueblos en cuaresma se tenían misiones, que solían seguir el esquema de la primera semana y que terminaban con la confesión de todos, y en semana santa se celebraba con gran fervor colectivo la pasión y resurrección de Jesús. Al respecto dice Cardiel:

“como los misioneros primitivos vieron que estos indios eran tan materiales, pusieron especial cuidado en la música, para atraerlos a Dios; y como vieron que esto les traía y les gustaba, introdujeron también regocijos y danzas modestas” (1989: 118).

Esta observación nos sugiere la pregunta de si tal práctica no era un modo de inculcar la experiencia fundamental de los ejercicios del seguimiento de Jesús, en una sociedad no orientada en torno a “ideas claras y distintas”. Más aún, otro misionero del Paraguay, el limeño Antonio Ruiz de Montoya, narra en *La conquista espiritual del Paraguay* (1639) muchas experiencias cuasi místicas de algunos indios que estaban a la altura de las de los religiosos más fervorosos de su tiempo. Y Ruiz de Montoya era un buen juez en cosas de oración, pues, a petición de otro jesuita limeño el P. Francisco del Castillo, escribió el *Silex del divino amor*, que tiene el mismo sabor que las obras de los grandes místicos del siglo de oro español. Tales testimonios no sólo eran una defensa de los indios, que podían tener las mismas experiencias que los místicos europeos, sino embonaban con la vieja tradición shamánica guaraní de “recibir un canto”, lo cual era otra forma de inculcación.

Pero es sabido que la mayoría de los indios americanos no fueron evangelizados con la profundidad de los guaraníes. En la actualidad hay no pocas sociedades indígenas con un cristianismo sincrético, donde la Compañía ha vuelto a retomar su trabajo misional. Recientemente ha aparecido en Brasil y está a punto de aparecer en castellano la obra colectiva, *El rostro indio de Dios*, en la que cinco jesuitas presentan la experiencia religiosa de los tarahumaras (Robles), de los mayas (Maurer), de los guaraníes (Meliá), de los aymaras (Albó) y de los quechuas (Marzal). Tales experiencias son un reto para los ejercicios inculturados, tanto en el fondo del cristianismo sincrético (el caso del culto a la Pachamama andina, a la que ya me referí, es un buen ejemplo) como en las formas de vivencia religiosa propias de las actuales sociedades indígenas.

Pasando ya a las tradiciones religiosas foráneas, voy a limitarme a las orientales. Es sabido que, después de la independencia, algunos países del continente recibieron importantes colonias de chinos y japoneses. La mayoría de ellos, aunque conservaron su identidad cultural y cierta endogamia grupal, acabaron aceptando el catolicismo popular mayoritario y así su presencia no plantea la necesidad de una inculturación de la fe, ni de los ejercicios. Esta se ha planteado, sin embargo, por el proselitismo de ciertas sectas orientales, que están teniendo relativo éxito en los sectores medios que buscan nuevos sentidos religiosos para la vida. Por eso, creo que en este campo hay que acudir a la experiencia y reflexión de otras regiones del mundo con este problema. Es conocida al respecto la obra del P. Hugo M. Enomiya-Lasalle,

*Zazen y los ejercicios de San Ignacio* (1975). Dicho autor afirma que “en la actualidad es significativo el hecho de que no pocos de aquellos cristianos fervorosos que antes hacían ejercicios prefieren tomar parte en cursos zen, aunque éstos no son de origen cristiano” y se pregunta “si existe una relación entre ambos.., en qué consiste esa relación y si ambos métodos son comparables entre sí” (1985: 6-7).

Las conclusiones a que llega pueden resumirse en los siguientes puntos. Como la finalidad de los ejercicios y del zazen no es la misma, “una síntesis propiamente dicha apenas es posible. Al fin y al cabo el ‘pensamiento’ en una de las formas y el ‘no pensamiento’ en la otra son demasiado centrales. Intentarla, significaría violentar ambos métodos” (1985: 85). Sin embargo, el autor apunta una serie de posibilidades de complementación mutua. En primer lugar, en caso de ejercicios para principiantes, en que:

“el pensamiento se relega cada vez más a un segundo plano, y entre tanto, se podía intentar -en lugar de meditar- recogerse en un silencio interior completo tal como corresponde al zazen.., o reflexionar (en los misterios) al estilo de un koan (paradoja o problema sin solución racional).., o se podría utilizar la postura zazen (postura loto)” (1985: 85-86).

En segundo lugar, en caso de personas que hayan avanzado mucho en los ejercicios llegando a la “oración de recogimiento”, que “es una señal de llamamiento a la oración mística” y así “tendrían que esforzarse en dirigir sencillamente la mirada a su interior y recogerse allí. El zen puede ayudarles mucho en estos esfuerzos” (1985: 86). En tercer lugar, aunque la meta del zen no sea elegir estado o hacer cualquiera otra buena elección, como ocurre en los ejercicios, sin embargo, como en los místicos cristianos y como en el primer tiempo de elección de los ejercicios, “también en el zen se produce la decisión por un camino pasivo... Se entra una y otra vez en la sumersión hasta que le llega la elección a uno. Naturalmente, hay que estar libre de toda afección desordenada” (1985: 85). En cuarto lugar, aunque los ejercicios están orientados para hacer una buena elección, puede decirse que para determinadas personas son “un camino de experiencia mística en el ámbito cristiano, al igual que el zen es un camino para la iluminación”. Más aún, “sin que San Ignacio haga alusión alguna a esto, a través de todos los ejercicios pasa, digamos en el subconsciente, como un hilo rojo, el escalonamiento a la unión mística” (1985: 88-89).



Luego Enomiya-Lasalle analiza los aportes que los ejercicios podrían dar al zen, aunque reconoce que el intercambio es desigual y que los círculos religiosos del zen no saben lo que son los ejercicios. Entre estos aportes, señala una presentación clara, breve y rotunda del fin del hombre, similar a la del principio y fundamento, como “previa disposición para el zen propiamente dicho, donde ya no se reflexiona” (1985: 93), aunque deba considerarse como una forma de meditación. En este sentido, parece claro que el diálogo interreligioso y la necesaria inculturación de los ejercicios en un mundo cada vez más consciente de su eterno pluralismo, nos invitan a un mayor conocimiento de las diferentes formas de meditación. Es interesante para ello la obra colectiva de Mariasusai Dhavamony, *La meditación en las grandes religiones* (1976), editada en francés e inglés por la Universidad Gregoriana y traducida recientemente al italiano (1989), cuyos capítulos exponen distintas tradiciones de meditación: zen (Enomiya-Lasalle), budismo de la tierra pura (Johnston), contemplación en el budismo Theradava (Pezet), induismo (Dhavamony), musulmanes (Jomier), la oración metódica en Occidente (Bernard) y el método esicasta (Adnes).

Pero, como ya dije, el problema de la inculturación no radica sólo en los grupos étnicos o en las grandes tradiciones religiosas, sino también en la cultura técnica moderna. Incluso en América Latina es útil repasar el viejo debate sobre la ciudad secular. Y así es necesario analizar la experiencia religiosa del mundo moderno y postmoderno. Es interesante al respecto un libro colectivo de Alberto Dou, *Experiencia religiosa* (1989), con un enfoque más interdisciplinar que el habitual entre teólogos y científicos de la religión, en el que destacan la buena síntesis de Juan Martín Velasco sobre “Las variedades de la experiencia religiosa” y el sugerente trabajo de Andrés Tornos sobre “La construcción social de la experiencia religiosa”.

### 3. ¿Cómo apoyar la inculturación y el diálogo interreligioso de los ejercicios?

Antes de desarrollar esta tercera parte de la ponencia, más breve que las anteriores, quiero hacer dos observaciones. La primera es que la inculturación de la fe y el diálogo interreligioso están muy relacionados. Los que nos sentimos como Iglesia portadores de un mensaje universal de Dios a la humanidad, sabemos que Él habló antes de muchas maneras con los hombres y que en la plenitud de los tiempos ha enviado a su Hijo y sabemos que los

hombres han respondido y siguen respondiendo a esa palabra de Dios a través de las mediaciones culturales de su propio entorno. Esta es la razón fundamental del diálogo y de la inculturación, aunque el monólogo y el imperialismo cultural, que la Iglesia ha practicado con frecuencia, han oscurecido estos dos conceptos.

La segunda observación es que nuestra inculturación y diálogo debe apoyarse en los ejercicios, como una forma de profundizar en nuestro carisma con motivo de los centenarios ignacianos. Es extraño que el *Documento sobre la inculturación*, aunque hace un excelente análisis de la inculturación a partir de datos teológicos, científicos y pastorales y aunque traza líneas de acción fecundas, no se apoya en la espiritualidad ignaciana, ni en la tradición jesuítica. Y eso es lo que quiero hacer ahora, apuntando temas que deberán ser ampliados en el diálogo posterior.

En primer lugar, parece claro con la evidencia de los viejos argumentos a priori, que la espiritualidad ignaciana tiene que llevarnos a la inculturación y al diálogo interreligioso. Dos puntos de dicha espiritualidad son sin duda la coherencia y la lógica de los medios y fines, tan lúcidamente expresada en el principio y fundamento, y la búsqueda de la voluntad de Dios como único absoluto donde quiera que se manifieste. Ambos puntos deben llevarnos a la valoración crítica de las culturas concretas, que son en definitiva sistemas de medios para lograr determinados fines (inculturación), y al reconocimiento de Dios también en las otras tradiciones religiosas (diálogo).

Esta es la razón por la que la tradición jesuítica, nutrida en aquella espiritualidad, resolvió una serie de problemas misionales, adelantándose a los temas modernos de la inculturación y el diálogo. José de Acosta, aunque de acuerdo a la teología imperante pensaba que las religiones indígenas eran demoníacas, sostenía en su *Historia natural y moral de las Indias* (1590) que “no deja la luz de la verdad y de la razón algún tanto de obrar en ellos, y así comúnmente sienten y confiesan un supremo Señor y Hacedor de todo, al cual los del Perú llamaban Wiracocha ” (1954:141). Además hizo una lectura providencialista del origen diabólico de las religiones indígenas, sosteniendo que tal “parodia”, por la que el demonio trató de engañar a los indios imitando los rasgos de la religión verdadera (sacrificios, sacramentos, sacerdocio, mujeres consagradas, profecías, etc.) para ser honrado con honores divinos y burlarse de los hombres, sirvió para que los indios recibieran con tanta facilidad la predicación de los misioneros.

Por eso mismo, Acosta se opuso rotundamente al método de evangelización vigente de *tabula rasa* destruyendo a sangre y fuego los ídolos, como hicieron al principio no sólo los conquistadores, sino también muchos misioneros. Para Acosta, “esforzarse por quitar primero por la fuerza la idolatría antes de que espontáneamente reciban el evangelio, siempre me ha parecido cerrar a cal y canto la puerta del evangelio en lugar de abrirla” (12954:561). Pero, para que se dé esa aceptación espontánea, Acosta piensa que el evangelio debe ser presentado en los moldes culturales de los evangelizados, en todo lo posible. Tal es el sentido del famoso texto ya citado del papa San Gregorio de aprovechar los templos y fiestas paganas en la conversión, que Acosta transcribe en toda su integridad y lo aplica a la evangelización de los indios. Es cierto que este ideal de hacer una evangelización inculturada no se realizó plenamente en América, porque la evangelización estuvo muy unida a la conquista y porque a los jesuitas les tocó evangelizar sociedades poco desarrolladas culturalmente. Y así los mayores logros serán, como es sabido, en otras latitudes, en la India y en la China, donde los jesuitas pudieron ser fieles a las premisas de su propia espiritualidad.

En segundo lugar, los ejercicios promueven la inculturación y el diálogo. Aunque no puede olvidarse el clima eclesial de la reforma protestante, en que aparecen los ejercicios, ni el papel protagónico de los primeros compañeros de Ignacio en la contra-reforma católica, todo lo cual parecería propiciar una postura conservadora, creo sinceramente que los ejercicios son un estímulo para la inculturación y el diálogo. Desde luego éstos, por más que puedan considerarse, como ya se dijo, una experiencia evangélica universalizable, tienen un lenguaje cultural por ejemplo, en la meditación del rey temporal, en las muchas metáforas tomadas de la vida caballeresca (2ª adición), en la meditación de dos banderas, en la contemplación para alcanzar amor, etc. Además, responden a una problemática eclesial de su época, como, por ejemplo, el énfasis en la Iglesia jerárquica en plena reforma protestante. Y tanto el empleo del lenguaje cultural como la respuesta a la problemática actual son formas de inculturación.

Quiero analizar todavía más detenidamente un par de textos de los ejercicios. El primero son las Reglas para sentir con la Iglesia. En ellas se lee: “alabar reliquias de santos, haciendo veneración a ellas y oración a ellas: alabando estaciones, peregrinaciones... y candelas encendidas en las iglesias” (n.6); “alabar... penitencias, no solamente internas, más aún externas” (n.7);

“alabar ornamentos y edificios de iglesias; así mismo imágenes y venerarlas según que representan” (n.8). Aunque tales reglas eran sin duda una defensa de la Iglesia frente a la crítica protestante del momento, eran también una valoración de la misma ascética practicada por San Ignacio y se convirtieron en puntales de la inculturación del catolicismo popular, que en Iberoamérica va a expresarse en el barroco, que representa no sólo un estilo arquitectónico peculiar, sino una forma de espiritualidad vigente en el pueblo latinoamericano.

El segundo ejemplo son las Reglas para la discreción de espíritus. Aquí san Ignacio, dentro de su viejo principio de que no hay mayor error en un maestro de espíritu que llevar a los demás por su propio camino espiritual, ofrece al que da los ejercicios los criterios más adecuados para que el ejercitante descubra lo que Dios quiere comunicarle, en el torbellino de sus consolaciones y desolaciones. Sin duda, tales normas son también válidas para otras tradiciones religiosas (es ilustrativa al respecto la comparación que hace entre ellas y las vigentes en el zen Enomiya-Lasalle (1985:63-73) y pretenden descubrir a Dios que se manifiesta al hombre concreto, como sigue haciéndolo a través de las religiones del mundo, aunque en la plenitud de los tiempos haya enviado a Jesús como camino definitivo. Por eso, quizás pueda decirse que en estas reglas está, si no la letra de la inculturación y el diálogo, al menos su música, y que en ellas se confirma la intuición de un poeta castellano: “para cada ser humano ha trazado un camino virgen Dios”.

(De la revista CUADERNOS DE ESPIRITUALIDAD -Apartado 0052 Lima 05, Perú- N°58, abril-junio, 1992, pp.5-23)